



Ciência & Saúde Coletiva

ISSN: 1413-8123

cecilia@claves.fiocruz.br

Associação Brasileira de Pós-Graduação em

Saúde Coletiva

Brasil

Ortega, Francisco

Corporeidade e biotecnologias: uma crítica fenomenológica da construção do corpo pelo
construtivismo e pela tecnobiomedicina

Ciência & Saúde Coletiva, vol. 12, núm. 2, março-abril, 2007, pp. 381-388

Associação Brasileira de Pós-Graduação em Saúde Coletiva

Rio de Janeiro, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=63012211>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Corporeidade e biotecnologias: uma crítica fenomenológica da construção do corpo pelo construtivismo e pela tecnobiomedicina

Corporeality and biotechnology: a constructivist and technobiomedical phenomenological review of the construction of the body

Francisco Ortega¹

Abstract This article argues that the body model advocated by different versions of social constructivism has an astonishing affinity with the body in biotechnologies. Both discourses, that of the social constructivism and that of technobiomedicine, claim that the body is a construction and both insist in recognizing its total malleability and accessibility, contradicting its materiality. Therefore, the discourse of constructivist thought cannot serve as a biotechnological discourse critical instance, as their advocates intend. It will be argued that a phenomenological body has an ethical-emancipating potential that can function as a biotechnological discourse critical instance.

Key words Constructivism, Corporeality, Biotechnologies, Phenomenology

Resumo O objetivo deste artigo é mostrar que o modelo de corpo oferecido pelas diferentes versões do construtivismo social possui uma surpreendente afinidade com o corpo construído pelas biotecnologias. Para ambos os discursos, o do construtivismo social e da tecnobiomedicina, o corpo é uma construção e ambos insistem na sua total maleabilidade e acessibilidade, negando a sua materialidade. Portanto, o discurso construtivista não pode servir como instância crítica do discurso das biotecnologias, como pretendem seus defensores. Deve-se, por outro lado, que o corpo fenomenológico possui um potencial ético-emancipatório que pode servir de instância crítica do discurso biotecnológico.

Palavras-chave Construtivismo, Corporeidade, Biotecnologias, Fenomenologia

¹ Departamento de Políticas e Instituições em Saúde, Instituto de Medicina Social, UERJ, Rua São Francisco Xavier 524, Pavilhão João Lyra Filho, 7º andar, blocos D e E, Maracanã. 20550-900 Rio de Janeiro RJ.
fjortega@superig.com.br

Introdução

Neste artigo, pretendo defender a hipótese de que o discurso que afirma a construção social do corpo não é mais um discurso subversivo ou emancipador, como afirmam freqüentemente seus defensores. Para estes, o discurso que defende a construção sócio-discursiva do corpo possui um potencial ético-emancipatório.

Segundo Hacking¹, os discursos que defendem a construção social de 'X' tendem a partir da seguinte premissa: "X" não precisaria existir, ou ser como de fato é. "X" não é determinada pela natureza das coisas, não é inevitável". Porém, com freqüência, dá-se um passo à frente afirmando que "X" é bastante ruim do jeito que atualmente é", e que "estariam muito melhor se 'X' não existisse ou fosse transformada radicalmente".¹ Apesar de não ter que passar necessariamente pelas duas últimas premissas, a maioria dos construtivismos se inclinam a criticar, transformar, ou destruir os 'X' cuja construção é afirmada. Daí que posições mais 'materialistas' sejam classificadas de essencialistas ou fundacionalistas e, como consequência, conservadoras. Mesmo que a historização de diversas categorias como a da homossexualidade tenha servido, sem dúvida, para desnaturalizá-la e despatologizá-la, o que constitui um avanço ético para a cultura homossexual, acredito que, na atualidade, em relação à categoria 'corpo', o discurso da construção social não seja subversivo e não possua as vantagens éticas que seus defensores afirmam. Isso por dois motivos: existe, por um lado, uma surpreendente afinidade entre o discurso das biotecnologias (em um sentido amplo que inclui visualização médica, inteligência artificial, realidade virtual, *ciborglogias* e todo tipo de pós-humanismos, entre outros) e do construtivismo. Para ambos, o corpo é uma construção e ambos insistem na sua total maleabilidade e acessibilidade, negando a materialidade. O corpo fenomenológico pode, por outro lado, servir de instância crítica do discurso das biotecnologias.

Construtivismo e tecnobiomedicina

É importante ressaltar que, apesar das interpretações pós-modernas dos recentes avanços da biomedicina, a medicina é ainda um projeto moderno, no qual verdade, ordem e progresso continuam sendo as virtudes cardinais. Ainda mais importante me parece o fato de que, embora família, religião, trabalho ou política não funcionem mais como metarelatos transcendentais com

força normativa universal, a ciência (e mais especificamente a medicina) ocupa hoje o lugar do universal, falando em nome da 'Verdade' e fornecendo regras de comportamento moral válidas para todos. O discurso das biotecnologias e da tecnobiomedicina contemporânea, com sua ênfase na maleabilidade e docilidade do corpo, mostra, como dizíamos, muita semelhança com o discurso construtivista. Ambos insistem na 'construção' do corpo, que se dá em uma série de planos diferentes na tecnomedicina contemporânea. Vamos quais são os principais níveis de construção da corporeidade.

Em primeiro lugar, os corpos tornam-se gradualmente plásticos e maleáveis. Especialmente o crescimento da indústria da cirurgia plástica expande constantemente os limites de como o corpo pode ser reformado, modificado e reconstruído. A medicina está tentando também entrelaçar plástico nos tecidos para a produção de diferentes partes corporais, tais como braços e mãos. O procedimento consiste em utilizar plástico biodegradável semeado de células que será usado para a formação de novos tecidos: a medida que as células se dividem, a estrutura de plástico se degrada deixando apenas os tecidos que podem ser implantados nos pacientes^{2,3}. Segundo, os corpos tornam-se progressivamente biônicos por meio da incorporação de marca-passo, válvulas, quadris de titânio, olhos eletrônicos, implantes cloacares e todo tipo de próteses orgânicas e inorgânicas que marcam cada vez mais a interface entre o corpo e máquina. Relacionado com este último processo está o fato dos corpos tornarem-se paulatinamente intercambiáveis, devido principalmente aos avanços das tecnologias de transplantes de órgãos e partes do corpo humano, bem como da produção de órgãos para transplantes a partir de órgãos geneticamente modificados de animais, a xenotransplantação.

A mercantilização de partes do corpo decorrente do transplante fetal e de órgãos, as tecnologias reprodutivas e a manipulação genética constituem um negócio bilionário⁴. A comercialização de partes corporais pressupõe a abstração da experiência subjetiva do corpo e sua objetificação, exigida para extrair, usar e patentear tecido corporal sem referência ao indivíduo envolvido^{5,6}. Nesse contexto de fragmentação corporal, o corpo como um todo ou unidade orgânica não conta mais. A "presença inerradicável do corpo como-um-todo"⁷ experienciada fenomenologicamente representa um empecilho no processo de mercantilização e venda de suas partes. Discur-

sos construtivistas que afirmem a construção e fragmentação do corpo parecem adequar-se mais ao processo de expropriação de partes corporais. Alguns autores ressaltam que o transplante de órgãos coloca também questões referentes à identidade pessoal e a relação entre mente e corpo, ao distinguir entre o cérebro e outras partes do corpo que podem ser substituídas, reforçando assim os argumentos dualistas^{8,9,2,3}. Acredito que a ideia do transplante de cérebro, como é colocada na ficção científica¹⁰, nas ficções filosóficas¹¹ ou nas promessas de congelação e posterior transplante de cérebro em outro corpo das empresas de criogenia (procedimento denominado de ‘neuropreservação’) reforça o dualismo (ou cria um novo dualismo cérebro-corpo) e despreza o corpo, o qual é reduzido ao cérebro. Este último é, no fundo, a parte do corpo não só necessária, como suficiente para sermos nós mesmos. Isto é, o sujeito cerebral^{11,12}, uma figura antropológica que se adapta melhor à visão de corpo construído, objetivado e fragmentado do que à noção do corpo como totalidade corporal e coerência sensorial.

Os transplantes de órgãos acentuam o contraste entre o discurso do corpo objetivado da biomedicina e a experiência subjetiva e fenomenológica dos pacientes que devem integrar a sua corporeidade partes do corpo estranhas, a alteridade no corpo vivido: um ‘intruso’ que nos habita, usando a expressão de Jean-Luc Nancy em relação ao coração transplantado.

Os textos de Nancy¹³ sobre a experiência de transplante de coração e de Varela¹⁴ em relação ao transplante de fígado constituem dois belos exemplos de uma fenomenologia do transplante de órgãos. No fundo, esse tipo de trabalho coloca em xeque ou problematiza a crença da racionalidade biomédica de que o sucesso do transplante (e pelo menos a não rejeição psicológica) depende de ter uma relação mecanicista e reducionista com o corpo, obliterando as dimensões subjetivas, o que levanta múltiplas questões éticas envolvidas no transplante de órgãos^{15,16}. Analogamente ao caso dos transplantes, para muitos portadores de graves deficiências físicas, a não-identificação do eu com o corpo, a descorporificação do self, mediante uma relação mecanicista e distanciada com o próprio corpo constitui amiúde uma alternativa para suportar as limitações: “O paralítico se acostuma a ser levantado, conduzido, empurrado, arrastado e curvado, e ele sobrevive a esse tratamento criando uma distância emocional entre si mesmo e seu corpo”¹⁷.

Finalmente, cabe mencionar a progressiva vir-

tualização dos corpos na tecnobiomedicina contemporânea. O desenvolvimento nos últimos anos de ‘clínicas virtuais’ com unidades cirúrgicas virtuais incluindo simuladores radiológicos e anestesiológicos, a anatomia virtual do *Visual Human Project* – que produz simulações realistas que se enquadram perfeitamente em uma prática médica cada vez mais digitalizada –, as telecirurgias realizadas à distância com ajuda de robôs cirúrgicos e transmitidas pela Internet, entre outras inovações tecnológicas, conduzem a ultrapassar o umbral entre o corpo real e o virtual. O virtual aparece como a ampliação do real e a materialidade do corpo-imagem nos é apresentada como a materialidade do corpo físico. É um corpo construído, despojado de sua dimensão subjetiva e descarnado. Esse modelo de corpo descorporificado fornecido pelas modernas tecnologias de imageamento e de medicina virtual assemelha-se bastante ao modelo do corpo construído do construtivismo social. A “mulher descorporificada mediante a corporificação da teoria”, usando a expressão de Barbara Duden para se referir a Judith Butler, lembra as visualizações descarnantes das biotecnologias^{18,19,20}. Comum a ambos, construtivismo e tecnobiomedicina, é a rejeição da materialidade e da experiência subjetiva do corpo.

Dualismo no construtivismo e nas biotecnologias

Os discursos da tecnobiomedicina, da realidade virtual, inteligência artificial, pós-humanismo e *cyborglogias* compartilham a posição dualista presente em diversas versões do construtivismo sócio-discursivo do corpo. As visões dos teóricos da realidade virtual e do *cyberpunk* perpetuam o dualismo da clivagem mente-corpo mediante a separação entre um eu imaterial e mental que viaja pela Internet e um corpo material que permanece nessas viagens, fixando-nos ao ‘aqui’ e ‘agora’ ao qual nossa corporeidade parece nos condenar, como encontramos, entre outros, na trilogia de filmes dos irmãos Wachowski, *The Matrix*. Neles, a mente viaja pela *Matrix* e o corpo fica imóvel e vulnerável, amarrado a uma cadeira. Em *Neuromancer*, romance *cult* da cibercultura e do *cyberpunk*, publicado em 1984 por William Gibson, Case, o protagonista, é expulso da Matriz, na qual era possível levar uma existência de consciência pura, livre dos constrangimentos da corporeidade, e condenado a viver no seu corpo: “Para Case, que tinha vivido na eufo-

ria incorpórea do ciberespaço, isso foi a Queda. Nos bares que tinha freqüentado quando era um cowboy no auge, a atitude da elite era de um certo desprezo pela carne. O corpo era a carne. Case caiu na prisão de seu próprio corpo”²¹.

É comum entre os entusiastas da realidade virtual, do *cyberpunk* e de diversas utopias pós-humanas o desprezo pelo corpo material, o qual constitui um excedente, um empecilho para a fruição das numerosas sensações digitais prometidas pelas tecnologias. “Quando comparado com os múltiplos corpos virtuais, o seu corpo físico não é mais que um porto de abrigo”²², “uma necessidade antropológica que dispensaria de bom grado. O corpo eletrônico atinge, aos seus olhos, a perfeição, livre da doença, da morte, da deficiência, da gravidade. Concretiza o paraíso na terra de um mundo sem espessura de carne, deambulando no espaço e no tempo de forma angelical, sem que o peso da matéria sirva de obstáculo ao seu avanço”. Trata-se de um discurso recorrente que busca a rejeição e superação da condição humana usando sempre o mesmo argumento da pobreza de nosso enraizamento corporal. O corpo constitui um estorvo para uma existência virtual como ‘matéria pensante’. O menosprezo do corpo traduz-se em utopias de uma vida puramente mental, tais como a ‘sociedade da mente’²³, ou a ‘era das máquinas espirituais’²⁴, na qual a mente seria transferida para o computador, garantindo uma existência pós-humana e pós-orgânica. Para alguns teóricos, o ciberespaço representa a ‘celebração do espírito’, no qual o sujeito encarnaria a ficção de um ‘cogito puro’ reduzido a uma suma de informações num mundo descorporificado sem interioridade e onde o peso dos corpos é eliminado²⁵.

O dualismo é levado às últimas consequências na idéia do transplante do cérebro para um computador ou para um outro corpo, dissociando radicalmente mente e corpo ou mente e cérebro: o último é apenas uma envoltura provisória e accidental do primeiro. No fascinante romance de Hanif Kureishi²⁶, *O corpo*, vive-se numa sociedade na qual os mais ricos podem transplantar à vontade seus cérebros em corpos jovens. É bastante sugestivo que o corpo é denominado pelos cientistas encarregados do processo de transplantação de ‘equipamento’: Quando o protagonista Adam pergunta o que está guardado detrás de uma porta trancada, a cientista responde: “Aí é onde ficam guardados os corpos velhos (...) Seu equipamento atual também vai ficar aí dentro”. Na surpresa de Adam diante do termo ‘equipamento’, ela contesta: “O corpo que você está usando neste

momento”. O romance retrata com precisão a idéia de que a essência do ser humano encontra-se no seu cérebro, o sujeito cerebral descarnado: “Seu cérebro tem agora um novo corpo. Uma vida nova foi criada”, observa a cientista após o transplante do cérebro do protagonista²⁷.

O artista performático australiano Sterlac milita desde os anos 70 pela obsolescência do corpo e a separação da mente e do corpo. Para ele, “o corpo deve se libertar de seu receptáculo biológico, cultural e planetário”^{28, 29, 30}. Mediante próteses supersofisticadas, Sterlac tenta superar as limitações que a corporeidade nos impõe, nossa vinculação espaço-temporal, prolongando assim, a longa tradição ocidental de esquecimento e desprezo do corpo. Todos os exemplos apresentados testemunham não a superação do dualismo, mas sua continuação. A sobrevalorização da vida mental e seu aperfeiçoamento à custa do corpo material reproduzem a tradição cristã e idealista de desprezo ao corpo da filosofia da consciência moderna^{29, 31, 32, 33, 34}.

O medo da carne

Reencontramos aqui a aversão à carne recorrente em diversas variantes do construtivismo, corresponde ao que as teóricas feministas Julia Kristeva, Elizabeth Grosz e Gail Weiss tematizaram, a partir de Lacan, como *abjeção*^{35, 36}, isto é, a *rejeição corporal da corporeidade*. A abjeção corporal da materialidade presente no construtivismo social mais radical encontra sua contrapartida empírica na vontade de transcender à materialidade orgânica do corpo que aparece nos modelos ideais de corpo ‘fat-free’ e de pureza digital, livres de qualquer gordura ou carne, das fotomodelos retocadas digitalmente, assim como nos diversos projetos em realidade virtual, inteligência artificial, *cyborglogias* e pós-humanismos que proliferam em nossas sociedades. Para Lacan³⁷, o abjeto é da ordem do Real, referindo-se a algo que ficava de fora na constituição de uma imagem corporal coerente. O interesse dele residia não diretamente naquilo que ficava de fora, mas na identidade surgida a partir da identificação da criança com sua imagem especular.

Kristeva, Grosz e Weiss, por sua vez, dirigem a atenção para o que não é incorporado no processo de transformação das diversas sensações corporais em uma imagem corporal unificada. O abjeto remete a alguma coisa da ordem da animalidade, da morte e da visceralidade, que escapa da inscrição simbólica, e que ameaça a estabi-

lidade da imagem corporal ideal: carne, sangue, muco, fezes, urina, suor, saliva, vômitos e outros fluidos corporais. Partes de mim que devem ser expelidas, expulsas para me inscrever na ordem simbólica. Essa inscrição cultural, que torna o corpo a entidade simbólica e discursiva do construtivismo social, passa necessariamente pela abjeção de sua dimensão carnal, pela rejeição carnal da corporeidade: o ‘pavor da carne’(usando a expressão de Paula Sibilia).

Os filmes de ‘zumbis’ de George A. Romero e o cinema de David Cronenberg constituem bons exemplos dessa propensão, pois neles nos deparamos com as mais diversas transformações que o corpo pode sofrer. Especialmente nos filmes de Cronenberg, tais como *Scanners, Sua mente pode explodir* (1981), *Videodrome, a Síndrome do Vídeo* (1982), *A Mosca* (1986), *Crash – Estranhos prazeres* (1996) ou *eXistenZ* (1999), o corpo é mostrado de maneira tão horrenda e monstruosa que provoca abjeção e desejo de superação^{38, 39, 40, 41}. O cineasta canadense soube como ninguém representar o abjeto corporal não-simbolizável, que remete à ordem da animalidade, da visceralidade e da morte, ameaçando a imagem corporal ideal, denominada de a ‘nova carne’. A insistência de Cronenberg em mostrar todo tipo de aberrações, cortes, feridas, fluidos, vísceras, mutações genéticas e metástases corporais, que provocam simultaneamente atração e repulsa, constitui um metacomentário sobre a tendência contemporânea de reencantamento narcísico do abjeto, tornando-se objeto de interesse libidinal ou de controle técnico-racional. “O que era signo de ‘inquietante estranheza’, observa Costa⁴², “como os abjetos corporais, ou de ‘recalcitrância’, como as atividades próprio e heteroespecíficas, se converteram em **objeto de prazer de domínio ou sedução sexual**”.

Elitismo biotecnológico

É importante denunciar o aspecto elitista das propostas de superação do corpo pelas novas biotecnologias, pois excluem quatro quintos da humanaidade que não possuem acesso às tecnologias e que não podem se dar o luxo de ignorar a sua materialidade e declarar obsoleto o seu corpo na luta cotidiana pela sobrevivência. Sirva nesse sentido a advertência de: “deveríamos lembrar que, no futuro previsível, devemos ‘ficar aqui’, nestes corpos, neste planeta, e que nossas responsabilidades estão localizadas precisamente aqui e não em algum universo digital paralelo. Corpos reais, vidas reais, responsabilidades reais”³. Precisamen-

te, ao declarar a obsolescência do corpo e ao negar a materialidade, os teóricos do ciberespaço e do pós-humanismo contradizem as condições que nos fazem humanos, dadas pelo nosso enraizamento corporal no mundo. A materialidade do corpo –que para alguns gurus da realidade virtual constitui a ‘escravidão do corpo’– designa nossa finitude e localização inescapável no tempo e no espaço, na história e na cultura. É por isso que a propaganda dissolução do corpo acontece na forma de uma resistência diante do fato de que estamos sempre em algum lugar, nosso ‘aqui’ e ‘agora’ que define nossa **Conditio humana** histórica.

A prometida libertação da facticidade da vida real e da emancipação do espaço-tempo e da ordem simbólica na realidade virtual e nas biotecnologias revelou-se uma ilusão. Por um lado, como vários autores constataram, os espaços virtuais reproduzem freqüentemente às normas dominantes da vida real, incluindo os mesmos modelos racistas e sexistas de beleza e comportamento⁴³. Pode se imaginar um cenário ainda pior no qual a liberdade torna-se a liberdade de abusar e atormentar, e a libertação dos constrangimentos de nosso corpo uma incitação para a tortura virtual, assim como uma distração de nossas obrigações e responsabilidades reais num mundo real³. Por outro lado, o corpo modificado por cirurgias plásticas, implantes e próteses de todo tipo, orgânicas e inorgânicas, ou clonado (o corpo clonado também nasce, morre e age), não desaparece nem permite superar a corporeidade como origem da ação: o ponto zero das coordenadas e centro nevrálgico, como nos lembra a fenomenologia. O corpo ocupa o lugar central no mundo experienciado como “centro de visão, centro de ação, centro de interesse”. Com palavras de William James⁴⁴, “onde o corpo está, é ‘aqui’; quando o corpo age é ‘agora’; o que o corpo toca é ‘isto’; o resto das coisas é ‘ali’, ‘então’ e ‘aquilo’”³.

Fenomenologia da corporeidade

O corpo não desaparece no ciberespaço, ele é redefinido –não é seu fim, ele se transforma. O corpo é um processo vivo não confinado aos seus limites físicos, mas aberto para o mundo. O autor William James⁴⁵ observava no século retrasado que o “*self material*” não possui contornos definidos, é um eu externalizado e ampliado, o qual, na sua materialidade, se expande além dos limites e contornos de seu próprio corpo. Esses limites não são estáveis nem definitivamente delimitados, sendo definidos pelo que o indivíduo

considera significativo para a ação, fazendo parte do eu em um momento determinado. Os avanços nas neurociências vêm corroborando as intuições de autores como William James e da fenomenologia da corporeidade acerca da plasticidade e dos limites do eu. A partir de experimentos simples de estimulação sensorial, o neurologista indiano Ramachandran⁴⁶ demonstra a enorme maleabilidade de nossa imagem corporal não obstante sua aparência de estabilidade. Para ele, a “imagem corporal, apesar de toda sua aparência de durabilidade, é uma construção interior inteiramente transitória, que pode ser modificada profundamente com apenas alguns truques simples. É apenas uma concha que você criou temporariamente, para transmitir com sucesso seus genes a sua descendência”⁴⁶.

A fenomenologia da corporeidade desenvolveu intuições semelhantes que valem a pena resgatar em relação à temática das próteses. A incorporação de próteses representa uma possibilidade de redesenhar o corpo de maneira que as extremidades se emaranhem com o mundo. É importante ressaltar que o esquema corporal constitui para Merleau-Ponty um ‘sistema aberto para o mundo’. As próteses se incorporam ao esquema corporal constituindo uma forma de dilatar, de expandir os limites de nosso corpo que não acabam na pele. No célebre exemplo da bengala do cego, o mundo dos objetos táteis não começa na epiderme da mão mas na extremidade da bengala⁴⁷. As próteses ganham um estatuto de carne, permitindo ao indivíduo estender sua percepção a esses objetos orgânicos ou inorgânicos anexados ou incorporados a seu corpo. A prótese faz parte da ‘anatomia fenomenológica do corpo vivido’, a qual, segundo Leder⁷, não é fixa no tempo ou reduzida ao limites físicos da carne. A capacidade fenomenológica do corpo de incorporar próteses e instrumentos ao seu esquema corporal faz da carne uma realidade aberta à técnica como amplificadora da percepção e da faculdade sensível, e o envelope corporal torna-se o lugar de negociação e de apropriação desses suplementos, os quais deixaram de exercer apenas a função compensatória de substituição de membros amputados para acrescentar e potencializar a percepção e sensorialidade do indivíduo⁴⁸. Implantes cocleares, membros robóticos, dispositivos potencializadores da visão noturna, computadores conectados diretamente nos neurônios ou **chips** de silício implantados em diferentes partes do corpo para potencializar a sua performance, entre outros, estão mudando a forma como vemos, ouvimos, tocamos, degustamos, cheiramos

e pensamos sobre o mundo, ampliando nossas possibilidades perceptivas, sensoriais e motoras^{49, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59}. As próteses constituem um acréscimo do corpo que favorece e potencializa a sua ação. Mas não por isso a ação deixa de ser, em primeiro lugar, uma ação corporal. O corpo é constitutivo para a ação^{60, 61, 62, 63}. Não devemos confundir a ação corporal (mesmo de um corpo protético) com a ação descarnada na realidade virtual. Portanto, carece de sentido a afirmação de que “o corpo realiza a melhor performance quando age como imagem”²⁷.

Conclusão: ação corporal no mundo versus ação virtual

Gostaria de concluir este artigo com uma observação relacionada diretamente com este último ponto. Nos discursos da maleabilidade, docilidade, virtualidade e acessibilidade do corpo, presentes tanto em diversas vertentes do construtivismo social como nas teorias e práticas da tecnobiomedicina, realidade virtual, inteligência artificial e pós-humanismos, desaparece a idéia da resistência do ambiente à ação corporal do sujeito. Desenvolvo brevemente esse importante aspecto partindo da teoria da ação criativa do psicanalista inglês D. W. Winnicott.

Para esse autor, o impulso agressivo-criativo depende da quantidade de resistência encontrada para ser experienciado. A oposição do ambiente à ação corporal traz consigo o desenvolvimento do impulso agressivo e sua experiência. Sem resistência do ambiente, ele não é sentido, “**precisa encontrar oposição, (...) precisa de algo para empurrar**”, caso contrário permanecerá não experimentado e constituirá uma ameaça para o bem-estar.”⁶⁴ Concomitantemente, o impulso criativo somente provoca prazer quando encontra obstáculo, no confronto com o ambiente. A questão fundamental para Winnicott é que só em um ambiente suficientemente bom, isto é, que apresente a quantidade certa de resistência, o indivíduo pode experienciar sua espontaneidade e criatividade, pode relacionar-se ativa e criativamente com o mundo. Se o ambiente falha, ou seja, se a quantidade de oposição do ambiente que o indivíduo precisa para experienciar sua criatividade e sentir-se real não é suficiente, ou é tão forte que se apresenta como uma intrusão que exige a reação do indivíduo, em ambos os casos o resultado é a doença, a perda de sentimento de realidade e a ruptura da continuidade da existência. A ausência de oposi-

sição ambiental à ação corporal explica o desânimo, a apatia, a fraqueza de vontade e as depressões como extinção do sentimento de que a vida vale a pena ser vivida. Não devemos esquecer as palavras de Le Breton²⁵: “Alguns indivíduos não percebem mais a diferença entre o virtual e o real, como as crianças que mataram um

comerciante mas queriam apenas atirar, e não provocar a morte. Essas interferências são frequentes. O fato de viver num mundo sem obstáculos, onde mortos se levantam e onde saltos no vazio não causam dano, traz o risco do esquecimento das consequências reais de nossas ações no mundo real”²⁵.

Referências

- Hacking I. *The social construction of what?*. Cambridge and London: Harvard University Press; 1999.
- Williams SJ. Modern Medicine and the ‘uncertain body’: From Corporeality to Hyperreality. *Social Science and Medicine* 1997; 45 (7):1041-1049.
- Williams SJ, Bandelow G, organizadores. *The lived body. Sociological themes, embodied issues*. London and New York: Routledge; 1998.
- Kimrell A. *The Human Body Shop. The Engineering and Marketing of Life*. New York: HarperCollins Publishers; 1993.
- Sharp LA. The Commodification of the Body and its Parts. *Annual Review of Anthropology* 2000; 29:287-328.
- Holland S. Contested Commodities at Both Ends of Life: Buying and Selling Gametes, Embryos, and Body Tissues. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 2001; 11 (3): 263-284.
- Leder D. *The absent Body*. Chicago and London: The University of Chicago Press; 1990.
- Joralemon D. Organ Wars: The Battle for Body Parts. *Medical Anthropology Quarterly* 1995; 9 (3):335-356.
- Sharp LA. Organ Transplantation as a Transformative Experience: Anthropological Insights into the Restructuring of the Self. *Medical Anthropology Quarterly* 1995; 9(3):357-389.
- Siodmak C. *Donovan’s Brain & Hauser’s Memory*. New York: Leisure Books; 1992.
- Vidal F. Sujet cérébral. In: Andrieu B, organizador. *Dictionnaire du corps*. Paris: CNRS éditions; 2006. p. 485-486.
- Ehenberg A. Le sujet cérébral. *Esprit* 2004, 309:130-155.
- Nancy JL. *L’intrus*. Paris: Galilee; 2000.
- Varela F. Intimate Distances. Fragments for a Phenomenology of Organ Transplantation. In: Thompson E, organizador. *Between Ourselves. Second-person issues on the study of consciousness*. Thorverton and Charlottesville: Imprint Academic; 2001. p. 259-271.
- Younger S, et al., organizadores. Organ Transplantation. Meanings and Realities. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press; 1996.
- Caplan AL, Coelho, DL, organizadores. *The Ethics of Organ Transplantation. The Current Debate*. Ahmster, New York: Prometheus Books; 1998.
- Wendell S. Feminismus, Behinderung und die Transzendenz des Körpers. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1999; 47(5):803-815.
- Duden B. Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butler Entkörperung. *Feministische Studien* 1993; 2:24-33.
- Liss E. Wissende Körper - Wissenskörper - Maschinenkörper. Zur Semiotik der Leiblichkeit. *Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie* 1994; 10:9-26.
- Barkhaus A, Fleig A. Körperdimensionen oder die unmögliche Rede von Unverfügbarem. In: Barkhaus A, Fleig A, organizadores. *Grenzverläufe. Der Körper als Schnitt-Stelle*. München: Wilhelm Fink Verlag; 2002. p. 9-23.

21. Gibson W. *Neuromancer*. São Paulo: Aleph; 2003.
22. Le Breton D. O corpo enquanto acessório da presença. Notas sobre a obsolescência do homem. *Revista de Comunicação e Linguagens* 2004; 33:67-81.
23. Minski M. *Society of Mind*. New York: Simon & Schuster; 1988.
24. Kurzweil R. *The age of spiritual machines. When computers exceed human intelligence*. New York, London: Penguin; 2000.
25. Le Breton D. Adeus ao corpo. In: Novaes A. organizador. *O Homem-máquina. A ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras; 2003. p. 123-137.
26. Kureishi H. *O Corpo e outras histórias*. São Paulo: Companhia das Letras; 2004.
27. Sterlac. Von Psycho – zu Cyberstrategien: Prothetik, Robotik und Tele-Existenz. *Kunstforum* 1996; 132:73-81.
28. Jütte R. *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*. München: Verlag C.H. Beck; 2000.
29. List E. Selbst-Verortungen. Zur Restituirung des Subjekts in den Diskursen um den Körper. In: Barkhaus A, Fleig A, organizadores. *Grenzverläufe. Der Körper als Schnitt-Stelle*. München: Wilhelm Fink Verlag; 2002. p. 185-209.
30. Furtado G. O corpo no espaço da técnica contemporânea. *Revista de Comunicação e Linguagens* 2004, 33:282-292.
31. Wenner S. Unversehrter Leibim 'Reich der Zwecke': Zur Genealogie des *Cyborgs*. In: Barkhaus A, Fleig A, organizadores. *Grenzverläufe. Der Körper als Schnitt-Stelle*. München: Wilhelm Fink Verlag; 2002. p. 83-100.
32. Muri A. Of Shit and the Soul: Tropes of Cybernetic Disembodiment in Contemporary Culture. *Body and Society* 2003; 9 (3):73-92.
33. Haas S. Vom Ende des Körpers in den Datennetzen. Dekonstruktion eines postmodernen Mythos. In: Wieschermann C, Haas S, organizadores. *Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbst- und Weltdeutung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag; 2000. p. 85-108.
34. Thacker E. Data made Flesh. Biotechnology and the discourse of the Posthuman. *Cultural Critique* 2003; 53:72-97.
35. Weiss G. *Body images. Embodiment as intercorporeality*. New York and London: Routledge; 1999.
36. Kristeva J. *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press; 1982.
37. Lacan J. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. In: *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil; 1966. p. 89-97.
38. Riepe M. Karzinome der Lust: Körper und Fremdkörper in David Cronenbergs Filmen. *Kunstforum* 1996; 133: 200-207.
39. Laureti T. Becoming inorganic. David Cronenberg's e XistenZ and Freud's theory of drives. *Critical Inquiry* 2003; 29 (4):547-570.
40. Vieira JL. Anatomias do vis'wel: Cinema, corpo e a máquina da Ficção científica. In: Novaes A, organizador. *O Homem-máquina. A ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras; 2003. p.317-345.
41. Tucherman I. Fabricando corpos: Ficção e Tecnologia. *Revista de Comunicação e Linguagens* 2004; 33:187-198.
42. Costa JF. *O vestígio e a aura. Corpo e consumismo na moral do espetáculo*. Rio de Janeiro: Garamond; 2004.
43. Balsamo A. The virtual body in cyberspace. *Research in Philosophy and Technology* 1993; 13:119-139.
44. James W. The experience of activity. In: McDermott J, organizador. *The Writings of William James*. New York: The Modern library; 1968. p. 277-291.
45. James W. *The Principles of Psychology*. Chicago/ London/ Toronto: William Benton; 1952.
46. Ramachandran V.S. *Fantomas no cérebro. Uma investigação dos mistérios da mente humana*. Record: Rio de Janeiro; 2002.
47. Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard; 1987.
48. Babo MA. Do corpo protésico ao corpo híbrido. *Revista de Comunicação e Linguagens* 2004; 33:25-35.
49. Geary J. *The Body Electric. An Anatomy of the New Bionic Senses*. London: Weidenfeld & Nicolson; 2002.
50. Clark A. *Natural-Born Cyborgs. Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*. New York: Oxford University Press; 2003.
51. Houis J, et al., organizadores. *Being Human. The technological extensions of the body*. New York: Après-Coup; 1999.
52. Brooks RA. *Flesh and Machines. How Robots will change us*. New York: Vintage Books; 2003.
53. Yehya N. *El cuerpo transformado*. México: Paidós; 2001.
54. Elliott C. *Better than Well. American Medicine Meets the American Dream*. New York and London: W.W. Norton & Company; 2003.
55. Berr MA. *Technik und Körper*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag; 1990.
56. Roelens N, Strauven W, organizadores. *Homo Orthopedicus. Le corps et ses prothèses à l'époque (post)moderne*. Paris: L'Harmattan; 2001.
57. Ott K, et al., organizadores. *Artificial Parts, Practical Lives. Modern History of Prosthetics*. New York and London: New York University Press; 2002.
58. Herschbach L. Prosthetic Reconstructions: Making the Industry, Re-Making the Body, Modelling the Nation. *History Workshop Journal* 1997; 44:23-57.
59. Guyatt M. Better Legs. Artificial Limbs for British Veterans of First World War. *Journal of Design History* 2001; 14(4):307-325.
60. Taylor C. Embodied Agency. In: Pietersma Henry, organizador. *Merleau-Ponty: Critical Essays*. Washington: University Press of America; 1989. p. 1-21.
61. Todes S. *Body and World*. Cambridge Massachusetts: The MIT Press; 2001.
62. Joas H. *The creativity of action*. Chicago: The University of Chicago Press; 1996.
63. Barkhaus A. Der Körper im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. In: Barkhaus A, Fleig A, organizadores. *Grenzverläufe. Der Körper als Schnitt-Stelle*. München: Wilhelm Fink Verlag; 2002. p. 27-46.
64. Winnicott DW. *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago; 2000.